

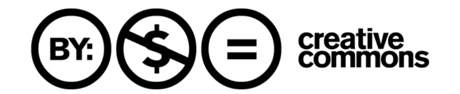
Annales. Économies, Sociétés, Civilisations

Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge

Giuseppe Gatto, Monsieur Jean-Claude Schmitt

Abstract

The journey to paradise the Christianization of folklore traditions in the Middle Ages Giuseppe GATTO The article presents an analysis of short 13th century tale relating journey to Paradise shows how the process of Christianization hinged on three motifs the dual invitation time expressed in terms of marvels the taboo transgressed This text reveals threefold code aristocratic peasant and clerical sprung from oral tradition as the anonymous author explicitly indicates fully aware of the Christianizing process he is performing



LE VOYAGE AU PARADIS.
La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age

Le Moyen Age a été traversé par toute une littérature de voyages dans l'au-delà et de visions de l'au-delà [1]. Cette littérature, qui illustre l'attrait du surnaturel et du merveilleux dans la sensibilité médiévale [2], présente selon les époques des caractères divers : perspective eschatologique dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand [3], connotation politique dans les visions de l'époque carolingienne [4], récits plus complexes de voyages et de visions aux XIIe et XIIIe siècles, au moment de l'éclosion du genre.

A propos de cette littérature de visions, et plus particulièrement de voyages en quête du paradis terrestre, A. Graf [5] avait déjà attiré l'attention sur un texte bref de la première moitié du XIIIe siècle ; contenu dans un manuscrit de la bibliothèque Raczinski de Poznan, il relate l'étrange aventure survenue à un fils de duc sur le versant italien des Alpes [6]. Mais l'on peut aujourd'hui dépasser l'étude de Graf, en remarquant que ce texte diffère par sa structure des véritables relations de voyage dans l'au-delà, et surtout en posant au document de nouvelles questions et en mettant en œuvre d'autres problématiques que celles dont A. Graf disposait pour son étude fondamentale.

Dans l'impossibilité de reproduire intégralement ce document, en raison de sa longueur, je tenterai de le résumer le plus fidèlement possible, en mentionnant tous les éléments essentiels du récit, et en abrégeant les nombreuses digressions qui l'alourdissent ; les éléments non narratifs peuvent d'autant mieux être négligés pour le moment qu'ils feront ensuite, pour l'essentiel, l'objet d'une analyse séparée. Voici donc le résumé de ce récit anonyme.

> Eberhard, évêque de Bamberg, de retour d'Italie où il avait suivi Frédéric Ier, s'arrête dans un monastère clunisien des Alpes d'Italie *(in Alpibus Italiae).* A la requête de l'évêque, l'abbé raconte l'extraordinaire histoire de la fondation du monastère. Son fondateur était un duc, dont le fils unique allait se marier. De nombreux nobles avaient été invités à la noce, mais il manquait un invité, auquel le marié tenait beaucoup : l'ange *(defuit adhuc unus, angelum dico).* Le jeune homme avait coutume de prier plusieurs fois dans la journée : le soir venu, il se rendit à cheval à l'église située sur le flanc d'une colline, et il fut exaucé.

Sur le chemin du retour, il voit un vieillard vêtu de blanc, et monté sur un mulet blanc ; le jeune homme répond à son salut et l'invite à la noce. A la question du jeune homme, le vieillard répond qu'il est « son ami » *(amicus tuus sum).* Le jeune homme lui confie l'organisation de toute la fête nuptiale, qui dure deux ou trois jours *(biduo triduove),* sans que diminue jamais l'abondance des mets [7]. Quand il prend congé, son hôte l'accompagne jusqu'à l'endroit où ils s'étaient rencontrés. Il voudrait le suivre plus loin, mais le vieillard lui dit qu'il le reverra trois jours plus tard, quand il donnera une fête *(sollempnitas est mihi)* à laquelle il l'invite : que le jeune homme revienne au même endroit, et il y trouvera le mulet, qui le guidera jusqu'à lui par un sentier inconnu de tous, sauf de lui-même et de son animal [8].

Le jeune homme fait ce qui lui a été dit, trouve le mulet, renvoie ses chevaliers, leur donne rendez-vous le lendemain en cet endroit, et part. Un étroit défilé le conduit sur un vaste plateau [9] couvert de toutes sortes de fleurs, d'arbres chargés de fruits et peuplés d'une multitude d'oiseaux, etc. Un vol d'oiseaux vient à sa rencontre, qui de son chant le guide et semble annoncer son arrivée. Il arrive à un camp de tentes *(tabernacula),* qu'habitent des hommes heureux qui l'accueillent en chantant et l'accompagnent jusqu'à un deuxième campement, où des hommes plus heureux encore le reçoivent. En compagnie des premiers et des seconds, il parvient à une troisième *statio ;* le bonheur y est incommensurable et il en est aussitôt enivré [10]. Enfin, dans « une quatrième demeure » *(in quarta dein mansione),* il trouve son hôte, entouré de personnes vêtues de blanc et la tête couronnée. Le mulet s'arrête. Le vieillard et sa suite de jeunes gens vêtus de blanc s'avancent pour l'accueillir : sa joie est si grande que les trois cents années qu'il passe là lui paraissent trois heures, ou au plus une journée.

Entre temps, les siens, ne le voyant pas revenir, le font chercher en vain par monts et par vaux. Ne le trouvant pas, certains pensent qu'il a connu le sort d'Enoch et d'Elie. Alors, ses parents transforment leur château en un monastère [11]. Quant à son épouse, elle lui reste fidèle jusqu'à la mort, avant d'être ensevelie dans l'église auprès de ses beaux-parents.

Pendant ce temps, le jeune homme, qui fut comme un étranger parmi les vivants [12], se souvient des siens et veut retourner parmi eux. Le vieillard cherche en vain à l'en dissuader, puis lui prête son mulet, qui le ramène à son point de départ. Dès que le jeune homme met pied à terre, l'animal s'en retourne.

Mais rien n'est plus comme avant : encore vêtu de ses habits de noce, il ne reconnaît rien ni personne, et nul ne le reconnaît. Il s'étonne de voir le château transformé en monastère. Il frappe à la porte, et au portier qui lui demande qui il est, il dit combien il est surpris par les transformations de ce lieu qu'il a quitté la veille. Le portier court prévenir l'abbé, qui reçoit avec joie le jeune homme et lui montre la sépulture de ses parents et de son épouse. Tous les moines accourent pour voir le prince « que l'on avait jadis perdu » *(olim amissum)* et il raconte son aventure.

L'abbé fait dresser une grande table *(fecit cenam magnam),* invitant beaucoup de gens en l'honneur du prince. Le jeune homme ne veut pas manger, puis finit par céder à la prière de son hôte. Mais dès qu'il porte le pain à sa bouche, il devient un vieillard chenu. On le porte à l'église, où il meurt après avoir reçu les derniers sacrements, et où il est enseveli dans la même tombe que son épouse.

Ce texte pose des problèmes de deux ordres : 1) les uns liés à sa structure et au récit en tant que tel ; 2) les autres liés à la provenance du récit, ou pour mieux dire, à sa transmission.

Pour l'examen de la structure, je me servirai aussi d'autres versions du même récit, et d'autres textes qui peuvent être rapprochés de celui-ci parce qu'ils possèdent des éléments analogues.

Au-delà des intentions d'édification morale exprimées par le moine anonyme du Moyen Age, nous reconnaissons sans hésiter dans son récit un conte merveilleux, que l'on peut rapprocher du type 470 de la classification d'Aarne-Thompson [13]. Comme tel, il peut être analysé selon les principes de la *Morphologie* de V. Propp [14] : un manque initial est résolu par la rencontre avec l'ange, qui en même temps rend possible le don de l'objet magique, le mulet. Un second manque, provoqué par l'invitation adressée par le vieillard, assure la transition avec la seconde séquence narrative : le départ du héros, l'arrivée dans l'autre royaume, et de ce fait la suppression du manque. Puis le retour, l'arrivée incognito, la reconnaissance du héros. Ici s'insère la figure de l'abbé, qui assume la fonction de l'agresseur : c'est lui qui pousse le héros à violer l'interdit. La conséquence est la mort du héros, qui présente aussi les caractères d'une transfiguration [15].

Au-delà de cette analyse sommaire, dont le seul but est de confirmer qu'il s'agit bien d'un conte merveilleux, il importe d'examiner de plus près les divers éléments du récit. On peut dire que celui-ci s'articule autour de trois éléments fondamentaux : la double invitation, le traitement merveilleux du temps, la violation de l'interdit. Mon hypothèse est que ces trois éléments fondamentaux constituent autant d'axes le long desquels s'accomplit le transfert d'un code culturel à un autre, le récit n'acquérant qu'au terme de ce procès le caractère « résolument ascétique » que lui prête A. Graf [16].

I. La double invitation

L'invitation connaît deux temps : d'abord, c'est le jeune homme qui invite l'ange à sa noce ; ensuite, l'ange lui rend son invitation. Dans un texte du XVe siècle contenu dans le *Speculum exemplorum* attribué à Gilles Goudsmid *(Aegidius aurifaber)*, ce motif a changé sensiblement, même si la structure reste essentiellement identique. Il n'y a plus un ange, ni un fils de duc, mais deux *« milites » :*

> Il était une fois deux chevaliers, compagnons très liés entre eux, dont l'un dit à l'autre : — « Mon ami, tel jour je donnerai une fête, et je veux que tu me promettes d'y servir. » Et l'autre répondit : — « Et moi, je donnerai une fête tel jour, et je veux pareillement que tu y serves. » Et ils se le promirent réciproquement. Mais avant que le premier donne sa fête, son compagnon mourut [17].

Pourtant, le pacte est respecté : l'ami défunt se présente à la fête et invite à son tour son ami à sa propre fête dans l'au-delà. A son retour, ce dernier s'aperçoit qu'il a été absent non pas un jour, comme il le croyait, mais plus de deux cents ans.

Ce récit, soit sous cette forme, où les protagonistes sont deux amis, soit sous l'autre forme, où un jeune homme invité par un ange ou un autre personnage trouve à son retour un monastère à la place d'un château, a connu une large

diffusion jusque dans le folklore européen des XIXᵉ et XXᵉ siècles [18]. Je me limiterai ici aux seuls témoignages médiévaux, mais pour donner une idée de la continuité de la tradition orale, je citerai au moins l'un de ces textes folkloriques, recueilli en 1882 par P. Sébillot en Haute-Bretagne [19] :

Les deux jeunes gens qui avaient juré de s'inviter à leurs noces.

Il y avait une fois deux jeunes gens qui faisaient une bonne paire d'amis : on ne les voyait presque jamais l'un sans l'autre et ils s'aimaient autant que deux frères. Un soir qu'ils revenaient d'une veillée où ils avaient été ensemble voir les filles, ils se promirent de s'inviter, morts ou vifs, à leurs noces.

A quelque temps de là, l'un des amis mourut, et l'autre eut bien du chagrin de sa mort ; mais comme il était en âge de s'établir, il continua à aller voir les filles, et son mariage fut décidé. Pour tenir sa promesse, il se rendit au cimetière, et, s'agenouillant sur la tombe de son ami, il l'appela à grands cris et l'invita à assister à ses noces. Le mort apparut aussitôt, semblable à ce qu'il était en son vivant, et il promit de se rendre au mariage et même de conduire la mariée à l'église.

Le jour de la noce, il arriva à la maison de la jeune fille ; mais il n'y avait que l'épousée et son mari à le voir. Il était invisible pour tous les autres qui s'étonnaient de ce que, contrairement à l'usage, il n'y avait point de garçon d'honneur à mener la mariée.

Les noces furent joyeuses, et quand chacun se fut retiré, le garçon d'honneur repartit pour le pays des morts, en disant à son ami que s'il se mariait lui-même, là-bas, il l'inviterait à son mariage.

Quelque temps après, le mort revint et dit à son ami de se rendre à une heure dite dans une petite *venelle* qui longeait le cimetière ; car à son tour il allait se marier à la mode de là-bas.

L'ami se rendit à l'heure indiquée et vit une petite jument blanche sellée et bridée, sur laquelle il monta. Aussitôt, elle partit comme une flèche et elle le mena, à travers des pays inconnus, jusqu'à un endroit où elle s'arrêta, haletante et couverte de sueur. Le mort était là à attendre son ami, et aussitôt on célébra les noces qui durèrent trois jours. L'ami prit alors congé du mort marié, et remonta sur la petite jument blanche, qui partit comme une flèche et lui fit traverser de nouveau les pays par lesquels il était déjà passé. Mais quand il revint dans son pays, tout y était déjà bien changé : les chênes qu'il avait vu gros comme le bras tombaient de vétusté, et il ne reconnaissait plus personne. Sa femme, ses amis, ses parents étaient morts depuis de longues années.

Il y avait trois cents ans qu'il était parti pour aller aux noces de son ami dans le pays des morts.

Le motif de la double invitation a été étudié par D. E. Machay [20] et plus récemment par L. Petzoldt [21], qui se réfèrent à la « légende » de Don Juan [22]. En vérité, nous nous trouvons face à une constellation narrative, où apparaît le premier témoignage écrit du thème de Don Juan. Dans un manuscrit du XIVᵉ siècle du couvent dominicain de Wrocław (Breslau), publié par J. Klapper, il y a un récit intitulé : *Visio, quod ossa mortuorum non sunt deridenda, et contra ebrios*. Il s'agit de la double invitation, accompagnée de l'élément caractéristique de la « légende » de Don Juan : l'offense faite au mort :

Il était une fois un ivrogne, qui demeurait à côté d'un cimetière, que tous les soirs il traversait en état d'ébriété. Une nuit, devant rentrer chez lui, il vint à

passer par le cimetière où il trouva une tête de mort. Fort troublé, il lui dit : — « Que fais-tu ici, pauvre tête de mort ? Viens dans ma maison, et tu partageras mon repas. » — « Avance, je te suis [23]. »

Suit le dîner hallucinant, où le terrifiant squelette, indigné d'être raillé par la voix folle d'un ivrogne, invite à son tour son hôte à manger chez lui huit jours plus tard. Celui-ci, avant d'aller au rendez-vous, se confesse et communie. A l'heure qui avait été fixée, un vent violent le ravit et l'emporte dans un château vide. Il y rencontre le défunt, qui lui apprend à ne pas plaisanter avec les morts, puis le renvoie chez lui. Le motif du temps est également présent mais inversé : l'ivrogne n'est resté dans l'au-delà qu'un laps de temps extrêmement bref, mais qui lui a paru très long : « Il n'a été absent qu'une petite heure, qui pourtant lui a semblé mille ans [24]. »

A la lumière de ces textes, on peut avancer l'hypothèse que, même dans le récit qui nous sert de référence, on serait en présence d'une intrusion de la variante des « deux amis ». Les mots avec lesquels le vieillard se présente : *« Amicus tuus sum »*, pourraient en être un écho. Au cours du procès de christianisation, l'ange pourrait avoir remplacé la figure de l'ami qui revient de l'au-delà. D'autre part, cet ange, qui se présente sous l'aspect d'un vieillard, et le paradis, où ce vieillard agit en maître de maison, sont bien étranges. Ce n'est pas un hasard si, dans un autre document provenant du couvent dominicain de Wrocław — que nous appellerons Wr 2 —, la christianisation est poussée encore plus loin et rendue plus explicite : le jeune homme avait invité à sa noce *« senem, sed venerabilem pauperem »* ; il découvre son identité lorsqu'il arrive dans le royaume merveilleux où il a été invité : *« Ille pauper totius mundi creator et dominus noster est* [25]. » Ces incongruités peuvent vraisemblablement s'expliquer si l'on admet l'hypothèse selon laquelle derrière l'ange se trouvent le vieillard et l'ami, qui marquent les étapes successives de la transformation du récit [26] : de l'ancêtre archaïque qui retourne dans le monde des vivants (et que ce retour coïncide avec une noce n'est pas dépourvu de signification), à l'ange du récit christianisé, qui peut-être absorbe aussi la figure de l'ami de l'autre variante, attestée à partir de Gilles Goudsmid.

Un autre témoignage, une histoire racontée par W. Map dans son *De nugis curialium* [27], vient renforcer l'idée qu'on assiste à un processus de christianisation, et que ce processus s'accomplit sur un matériau narratif déjà largement répandu dans la tradition orale. C'est l'histoire du roi Herla, qui présente de nombreuses similitudes, aussi bien avec notre récit de référence qu'avec la version des « deux amis ». Herla, roi des Bretons, reçoit la visite du roi des Pygmées, qui lui annonce l'arrivée d'ambassadeurs qui viennent lui offrir en mariage la fille du roi des Francs. Le Pygmée propose un pacte : il sera présent au mariage d'Herla, et en échange ce dernier sera présent à son propre mariage dans un an. Herla accepte. Le jour des noces, le Pygmée se présente avec une suite nombreuse, qui participe avec lui au banquet, et avec une foule de serviteurs, qui distribuent du vin et de la nourriture en abondance. Une année plus tard, Herla honore le pacte : il suit le Pygmée dans une caverne, par laquelle il rejoint le palais. Ayant pris part à la noce, Herla et sa suite retournent chez eux, guidés par le Pygmée qui leur donne un petit chien (*portabilem*, littéralement : « un chien portatif »), en leur disant de ne pas descendre de cheval avant que le chien n'ait sauté à terre. Parvenant dans ce qui avait été son royaume, Herla découvre qu'il s'en est absenté non pas trois

jours, mais plus de deux cents ans. Certains de ses compagnons descendent de cheval mais aussitôt ils sont réduits à l'état de poussière. Le chien ne saute pas à terre ; aussi Herla continue-t-il, aujourd'hui encore, d'errer avec sa suite.

II. La durée miraculeuse du temps

Le motif se trouve déjà au XIIe siècle dans le *Lai de Guingamor* [28]. Au cours d'une chasse au sanglier blanc, le chevalier Guingamor se perd dans la forêt et arrive à un château merveilleux où une demoiselle le reçoit. Trois jours s'écoulent, et il ressent le désir de s'en aller voir le roi son oncle. La demoiselle lui dit alors qu'il n'est pas resté en ce lieu trois jours, mais trois cents ans, et que, s'il veut partir, il ne doit ni manger ni boire au-delà du fleuve. Guingamor mange trois pommes, et aussitôt il devient vieux et tombe de cheval. Arrivent deux demoiselles qui le remettent en selle et le conduisent au-delà du fleuve.

Au XIIe siècle encore, le même motif se retrouve dans un autre récit, attesté pour la première fois dans un sermon de Maurice de Sully, évêque de Paris [29]. C'est l'histoire du « bons hom de religion » qui prie Dieu de lui montrer la félicité des bienheureux. Dieu lui envoie un ange sous la forme d'un oiseau, que le moine suit en dehors de l'abbaye, dans la forêt, où, extasié, il l'écoute chanter. Quand il retourne au monastère, personne ne le reconnaît, et lui-même ne reconnaît personne : en réalité, trois cents ans se sont écoulés. Au XIIIe siècle, Jacques de Vitry et Martin le Polonais racontent la même histoire [30]. Il y a, chez ce dernier, une légère différence : il ne parle pas de trois cents, mais de trois cent soixante-cinq ans. Par la suite, ce récit a connu une grande fortune dans la littérature des *exempla* [31] et dans une double tradition, écrite et orale, qui d'un côté aboutit au « Fraa Diodatt » de Carlo Porta [32] et au « Monk Felix » de Longfellow [33], et de l'autre a sa diffusion dans le folklore européen [34].

Le *Lai de Guingamor* et le récit du moine et de l'oiseau merveilleux sont attestés au XIIe siècle, comme, d'ailleurs, l'histoire du roi Herla ; et nous n'oublions pas que notre récit, écrit au XIIIe siècle, fait référence au voyage en Italie de l'évêque Eberhard de Bamberg, qui aurait eu lieu vers le milieu du XIIe siècle [35]. Nous le retrouvons, et avec lui le motif du temps, au XIVe siècle, dans le manuscrit de Wrocław déjà cité (Wr 2) [36] : ici aussi, le jeune homme est demeuré dans le royaume paradisiaque pendant trois cents ans. Au XVe siècle, dans la *Chronica novella* du dominicain Hermann Korner [37], le récit a acquis des caractères particuliers : le jeune homme a un nom, Loringus, fils de Theobaldus *« comes Benemontis Castri » ;* l'action se situe à un moment bien précis, daté, en l'année 834, *« secundum Egghardum in Chronicis » ;* il reste absent 346 ans. Dans cette version, la tentative d'historicisation du récit merveilleux est remarquable, par adjonction de noms et ancrage du récit à un moment précis.

Cette tentative témoigne d'une manière intéressante de la mentalité particulière de H. Korner, qui le porte à construire une « histoire » fictive ; mais l'histoire, l'histoire réelle, n'est pas absente de ces récits. Dans le texte de Gilles Goudsmid, quand le *miles* rentre chez lui après plus de deux cents ans d'absence, « il vit les forêts défrichées et les villes transformées » *(vidit silvas extirpatas et villas immutatas).* Échos des défrichements et du développement urbain ? Le document de Wrocław (Wr 2) s'achève ainsi : « A sa prière, la tombe de son épouse est ouverte. Il la trouve fraîche et la face brillante ; elle étend les bras, en

entoure le jeune homme entrant dans le caveau, et celui-ci s'endort sous le regard de tous les moines, dans le fils de la Vierge glorieuse [38] . » Le manuscrit est du XIVe siècle : sommes-nous très loin du sentiment de la mort caractéristique du Bas Moyen Age ?

Deux observations en guise de conclusion : 1) les variations de la durée du temps écoulé (200, 300, 346 ans...), peuvent être l'indice d'une diffusion et d'une transmission du récit non seulement par voie écrite, mais aussi par voie orale ; 2) quant au motif de la durée miraculeuse du temps en tant que tel [39], quelle qu'en soit l'origine [40], il est aussi le produit d'une christianisation : il s'agit d'un fait miraculeux, signe de la puissance de Dieu *(miraculum et ipse sibi pro his, que deus et suis fecisset et sibi)* [41]. Et l'on peut penser que la lecture chrétienne du récit traditionnel peut avoir été facilitée par la référence implicite aux textes bibliques, au Psaume 90, 4 : *« Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quae praeteriit »*, ou à II Pierre, 3, 8 : *« Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. »*

Enfin, dans d'autres textes plus tardifs, le récit comporte des modifications remarquables, qui rendent la christianisation encore plus sensible [42].

III. L'interdit transgressé

Cédant à l'insistance de l'abbé, le jeune homme finit par manger, mais à la première bouchée il devient vieux, puis meurt. Les faits s'enchaînent comme si l'on était en présence de la transgression d'un interdit implicite. Cet interdit est explicite dans le *Lai de Guingamor* [43], dans l'histoire d'Herla [44] et dans les récits folkloriques signalés par R. Köhler [45]. Le but de l'interdit est de maintenir l'absence de communication entre l'au-delà et le monde des vivants. Sa transgression paraît compenser d'un trait l'interruption du cours du temps : instantanément, l'homme devient vieux, ou il est réduit à l'état de poussière.

Dans notre cas, l'interdit concerne la nourriture. Il existe d'autres cas où la nourriture fait l'objet d'un interdit dans le cours d'une histoire traitant des rapports avec l'au-delà. Par exemple, dans le mythe grec de Déméter et Perséphone, celle-ci est contrainte de passer dans l'Hadès une partie de l'année, pour avoir goûté d'une grenade ; dans de nombreux récits folkloriques aussi, le héros qui doit se rendre au pays des fées est mis en garde : il ne doit pas accepter de nourriture, sous peine de ne plus pouvoir revenir chez lui [46]. Peut-être faut-il noter qu'en général, dans ce type de récits, il est interdit de toucher à la nourriture dans l'autre monde ; dans notre histoire, le héros n'aurait pas dû toucher à la nourriture une fois rentré chez lui. Ne sommes-nous pas en présence d'une inversion, commandée par la valorisation chrétienne de l'au-delà, qui a transformé le royaume des morts originel en séjour des bienheureux ? Ou, plus simplement, entre deux traditions possibles et qui peut-être couraient effectivement toutes deux, l'auteur n'a-t-il pas choisi celle qui se prêtait le mieux à une réélaboration dans un sens chrétien, parce qu'elle offrait, dans sa structure, l'occasion d'une méditation sur l'opposition du ciel et de la terre, du pain céleste et du pain terrestre [47] ?

L'existence d'histoires comme celles de Guingamor ou du roi Herla rend la seconde hypothèse plus probable. La christianisation ne consisterait pas tant en une inversion de l'interdit, qu'en la transformation du royaume merveilleux en

paradis, et, par suite, en l'introduction du thème (eucharistique ?) du pain céleste [48].

★

Ayant achevé l'examen des trois points où s'est noué le processus de christianisation, il convient maintenant de signaler d'autres éléments du récit qui peuvent en révéler plus encore la complexité :
a) *le milieu social :* le milieu dans lequel se déroule l'histoire se présente comme le monde de l'aristocratie. C'est à lui que renvoient non seulement les personnages (le duc, le héros son fils), mais aussi la manière de pénétrer dans l'autre monde, du même ordre que la chasse du *Lai de Guingamor.* Mieux encore, dans le texte de Gilles Goudsmid, le *miles* trouve, pour le transporter dans l'au-delà, « un cheval blanc sellé et deux lévriers blancs » [49];
b) *les acteurs non humains :* ce sont essentiellement le mulet blanc, qui fait fonction d'objet magique, et l'ange. Si le mulet, ou le cheval des autres versions, rappelle le milieu aristocratique, le cas de l'ange est différent. Il est l'être qui, sous les traits d'un vieillard, vient de l'au-delà prodiguer l'abondance au moment où une noce est célébrée. Probablement se trouve-t-on en présence d'éléments provenant de la tradition paysanne : la liaison entre l'au-delà et l'abondance pourrait en être l'indice [50];
c) *les transformations :* si le milieu et les acteurs non humains renvoient à des éléments d'origine aristocratique ou paysanne, dans l'ensemble du récit, les lieux et les personnages connaissent une série de transformations (le château devient monastère ; le duc devient abbé ; le fils du duc acquiert la caractéristique de « saint », ou peu s'en faut, il est l'hôte du paradis, où il est destiné à revenir) qui donnent la clef de la lecture cléricale du récit lui-même. Il est intéressant de voir comment est mis en évidence un ensemble de transformations qui, du point de vue clérical, constitue un progrès :

> 19. Du château transformé en monastère, et comment toutes ses choses en furent améliorées :
>
> Le père et la mère, attendant leur fils, mais ne le voyant pas venir, songent aux temps futurs, et se détournant des vanités du siècle, se convertissent en Dieu de tout leur cœur et se mettent à son service. De ce lieu, d'où leur fils a disparu, ils font leur modeste habitation, du château ils font un monastère, du palais un temple. Les vases de la table princière sont fondus et deviennent les vases de l'autel, les ornements de la cour deviennent ceux de l'église, au nom et à la dignité de duc succèdent ceux d'abbé ; les mains frappent les poitrines, et les genoux frappent les dalles, là où naguère régnaient futilités et plaisirs : là où auparavant l'on dévorait le bœuf de la veuve, les veuves et les orphelins reçoivent une aumône : les gages des chevaliers, les dons faits aux bouffons, les salaires des jongleurs deviennent la nourriture des moines, les rations des pèlerins, les subsides des pauvres, le soulagement des malades, et la consolation de tous les indigents. Ainsi le lieu, les choses et les esprits furent-ils changés. Et ce changement fut accompli par la main de Dieu [51].

Un triple code (aristocratique, paysan, clérical) se laisse donc déchiffrer, dans un texte où domine désormais le code clérical, qui introduit des noms dans le récit traditionnel et le transforme en une légende [52], plus précisément en la légende de

fondation d'un monastère clunisien. Il n'est pas sans intérêt de constater que ces noms de lieux, quoique génériques, concernent l'Italie : l'Italie est à cette époque terre d'élection du merveilleux, et pas seulement dans ce document [53].



Après le problème du récit en tant que tel, de ses articulations internes, des clefs de lecture, posons le problème de ses « origines », ou pour mieux dire de sa transmission. A cette fin, il est nécessaire de citer les deux parties importantes non narratives, au début et à la fin, qui renseignent non seulement sur la transmission du texte, mais encore sur la conscience qu'avait l' « auteur » de l'opération culturelle qu'il effectuait.

Le début :

1. Je vais dire une chose qui m'a été dite et que j'ai crue, un miracle plaisant et, j'espère, attesté de manière sûre. Je ne peux citer de témoin, quoique cette rumeur soit attribuée à un seul homme, et qu'elle aurait pu être acceptée de bonne foi par Mèdes et Perses, Grecs et barbares, s'il l'avait rapportée lui-même : Eberhard, évêque de Bamberg, l'apporta, dit-on, en venant de Rome. Il la recueillit dans les Alpes d'Italie, dans un monastère de l'ordre de Cluny, dont le nom est inconnu.

2. Comment l'évêque fut accueilli et apprit cette histoire.

A ce monastère, disions-nous, l'évêque parvint à la fin du temps d'août, saison que les natifs et plus encore les étrangers ont du mal, dit-on, à supporter. Il accompagnait l'Empereur en Italie, mais il lui fut permis de s'éloigner vers cet endroit. Accueilli par l'abbé du monastère, il fut comblé de ses bienfaits, partageant là pendant quelque temps la vie des moines, voyant l'ordre, les mœurs et les œuvres du monastère. Il s'enquit auprès de l'abbé de l'ancienneté de la maison, de la dignité des fondateurs, remarquant et considérant en toutes choses la discipline de la maison et l'honnêteté de l'ordre. Lui répondant, l'abbé dit des choses admirables et grandes, que personne ne croirait si leur réalité n'était certaine et si l'abbé ne les tenait consignées par écrit dans ses annales [54].

Le dernier chapitre :

35. Apologie du scribe, montrant que cette histoire ne doit être ni méprisée ni repoussée avec violence.

J'ai raconté cette histoire comme je l'ai apprise, je n'en suis pas la source, je ne nie pas que j'en suis le canal. Je ne nie pas, dis-je, que j'ai capté la rivière qui venait vers moi de la bouche d'un homme d'Église, que je l'ai transportée sans perte et que je ne l'ai corrompue d'aucun ajout. Je le confesse, je n'ai rien ajouté de mon cru, sauf dans les limites de ce qui est permis aux scribes : si j'ai mis de l'ordre dans la succession des événements, si j'ai mêlé avec adresse les choses anciennes aux nouvelles, si j'y ai joint le bois de Moïse, le sel d'Elisée et pour finir le vin que le Christ a produit à partir de l'eau, ce ne fut certes pas pour tromper, mais pour augmenter la douceur du récit. Et ne vous troublez pas si cette histoire peut paraître agreste et sans tête puisqu'elle ne contient pas de noms de personnes et de lieux. C'est pourquoi, si le lecteur juge digne de la recevoir, je veux, si possible, lui donner satisfaction. Celui qui me l'a rapportée était illettré ; lui-même ne l'a pas sucée à son propre doigt, comme on dit dans le peuple, mais

ayant entendu le récit de la bouche d'un homme lettré, il en retint les mots prononcés dans sa langue maternelle, tandis qu'il ne put retenir les mots de la langue d'autrui. Moi, c'est avec plaisir que j'ai entendu cet homme rapporter cette histoire, j'en ai aimé la matière, je l'avoue, je l'ai jugée digne d'être écrite et je voudrais l'avoir bien exposée. Pour finir, j'ajoute qu'en ce qui me concerne, je jurerais par les paroles dudit évêque Eberhard que toute l'histoire est vraie, si c'est lui qui l'a racontée. Je ne force personne à la croire, mais je ne conseillerais à personne de la mépriser, puisqu'une histoire peut être vraie même si elle n'a pas de témoin, et puisqu'il est conforme à la piété de croire facilement à ce qui édifie et exhale le parfum de la gloire de Dieu. Je voudrais que le lecteur, fléchi par mes prières, ne me juge pas léger sous prétexte que j'écris tout ce que j'entends ; qu'il soit d'accord avec moi sur ces mots de l'Apôtre : « Prouvez tout ; ce qui est bon, gardez-le, et abstenez-vous de toute race impure. » En outre, qu'il prenne lui aussi le même soin que moi à rechercher assidûment, avec le bienheureux Job, la chose qu'il ignore, et quand il l'aura trouvée, qu'il en juge comme il est digne de le faire. Je le lui demande : qu'il s'informe au sujet de cette histoire, pour savoir si elle a été racontée par l'évêque, où elle est arrivée, quelles sont les personnes nommées, si notre style a rendu plus ou moins bien le son des événements, et chaque fois que la vérité sera découverte et prouvée je m'en réjouirai avec lui, surtout s'il n'y a que du vrai dans ce que j'ai dit [55].

A l'origine, nous trouvons donc l'abbé d'un monastère clunisien, puis l'évêque Eberhard, puis l'*illiteratus,* et enfin l'auteur de la rédaction écrite du récit. Si l'on néglige les deux premiers personnages, sur lesquels il y a peu à dire (mis à part le fait que l'évêque fait nettement fonction d'*auctoritas*), le moment décisif réside dans le passage de l'*illiteratus* au rédacteur, c'est-à-dire de la tradition orale à une forme écrite. L'auteur lui-même le dit, et il est remarquable qu'il ne se limite pas à une simple formule (le *dicitur quod* d'Étienne de Bourbon [56], le *tradunt vulgares* de Gervais de Tilbury [57]) derrière laquelle se laisse entrevoir la tradition orale, mais qu'il indique ouvertement et amplement la voie par laquelle il a connu le récit : la voie de la tradition orale, en langue vulgaire.

Mais il y a plus. L'auteur se soucie de ne pas être accusé de légèreté, sous prétexte qu'il aurait prêté tant d'attention à cette étrange histoire. L'on sent sa gêne, et son sentiment d'être confronté à un univers culturel qui n'est pas tout à fait le sien. Ainsi s'expliquent deux déclarations contradictoires : tel un ethnographe moderne, il déclare avoir respecté l'intégrité du texte, mais aussitôt après il avoue l'avoir quelque peu manipulé. Il a pleine conscience d'avoir agi sur le document de la tradition orale dans une direction bien précise, celle de la christianisation.

Nous pouvons conclure ici l'analyse au ras du texte de ce seul cas, exemplaire, d'un phénomène plus vaste : l'élévation des matériaux de la tradition orale à la dignité de la culture écrite, de la *pagina* des *litterati,* soit dans le cadre de la littérature « laïque » en langue vulgaire (je renvoie aux observations de E. Köhler souvent rappelées par J. Le Goff dans ses études sur les rapports entre culture savante et culture folklorique au Moyen Age [58]), soit comme ici, ou dans la floraison contemporaine des *exempla* [59], dans les productions littéraires latines et plus proprement cléricales.

Giuseppe GATTO

(Traduit de l'italien par Jean-Claude Schmitt)

NOTES

1. E. R. PATCH, *The other world according to descriptions in medieval literature*, Cambridge, Mass., 1950 ; U. EBEL, « Die Literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen », dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VI, t. I, Heidelberg, 1968, pp. 181-215.

2. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, pp. 197 ss.

3. Dans le livre IV des *Dialogues*, après avoir raconté les diverses visions de l'au-delà à la demande du diacre Pierre : *« Quod hoc est, quaeso, quod in his extremis temporibus tam multa de animabus clarescunt, quae ante latuerunt ; ita ut apertis revelationibus atque ostensionibus venturum saeculum inferre se nobis atque aperire videatur ?* Grégoire répond : *Ita est ; nam quantum praesens saeculum propinquat ad finem, tantum futurum saeculum ipsa jam quasi propinquitate tangitur, et signis manifestioribus aperitur »* (Migne, *P.L.*, LXXVII, 397). Cf. G. BARDY, « Les pères de l'Église en face des problèmes posés par l'Enfer », dans *L'Enfer*, Paris, 1950, p. 173.

4. W. LEVISON, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, Bonn, 1921 ; et dans *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, 1948, pp. 229-246.

5. A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turin, 1892-1893, vol. I, pp. 90-92 ; cf. F. BAR, *Les routes de l'autre monde. Descentes aux Enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1946, p. 113.

6. J. SCHWARZER, « Visionslegende », *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1882, pp. 338-351.

7. *« Crescente et comedentium numero res decrescere nesciunt... illo forsitan dispensante ibi substantiam rerum qui panibus quinque satiavit totidem milia hominum quique prius in nuptiis aquas mutavit in vinum. »*

8. *« Hec semita ducit ad domum meam, quam tamen nemo novit preter me et animal, cui sedeo ; alius si quis temptaverit, in via deceptus errabit. »*

9. *« Post angustiam montium in latissimam terram venit et leticie plenam... per viam artam et angustam, sed cujus finis duxit ad vitam et viventium terram. »*

10. *« ... et ipse letabundus et laudans inebriatus ab ubertate domus dei. »*

11. *« faciunt... de castro claustrum, de palatio templum ; nomen et dignitas ducis fit abbatis. »*

12. *« ... in terra viventium stetit hospes et solus inter mortuos liber. »*

13. A. AARNE, S. THOMPSON, *The types of folktales* (FFC 184), Helsinki, 1961, pp. 161-162.

14. V. PROPP, *Morphologie du conte*, trad. frse, Paris, 1970.

15. L'on pourrait aussi appliquer facilement les schémas élaborés par A. Dundes pour l'analyse des récits nord-américains ; l'on aurait un schéma de ce type : L. LL/L. LL/ Int./ Viol./ Cons., c'est-à-dire : « Lack-Lack Liquidated » (bis), « Interdiction », « Violation », « Consequence ». A. DUNDES, *The morphology of North American Indian folktales* (FFC 195), Helsinki, 1964 ; *idem*, « Structural typology in Nord American Indian folktales », dans A. DUNDES, *The study of folklore*, Englewood Cliffs, N.J., 1965, pp. 206-215.

16. A. GRAF, *Miti, Leggende...*, *op. cit.*, p. 92.

17. K. MEISEN, « Der in den Himmel entrückte Bräutigam », *Rheinisches Jahrbuch für Vokskunde*, 1955, pp. 143-144 : *« Erant duo milites, socii valde familiares, quorum unus dixit ad socium suum » : « Amice, tali die curiam tenebo, et volo quod tu permittas mihi quod in ea servias. » Et ille respondit : « Et ego tali die curiam tenebo, et volo quod tu similiter servias. Et permiserunt sibi mutuo. Antequam vero primus teneret curiam suam, socius suus defunctus est. »*

18. K. MEISEN, art. cité, pp. 118-175 ; *idem*, « Die späteren volkstümlichen Varianten der Erzählung von dem in den Himmel entrückten Bräutigam », *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1956, pp. 173-228.

19. P. DELARUE, M. L. TENEZE, *Le conte populaire français*, II, Paris, 1964, pp. 155-156.

20. D. E. MACKAY, *The double invitation in the legend of Don Juan*, Stanford Univ. California, 1943.

21. L. PETZOLDT, *Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel* (FFC 200), Helsinki, 1968.

22. Cf. aussi L. PETZOLDT, « Don Juan in der volkstümlichen Überlieferung. Ein Beitrag zur Gliederung des Typs AaTh 470 A "The offended skull" », *Laografia*, 1965, pp. 354-363.

23. J. KLAPPER, *Erzählungen des Mittelalters*, Breslau, 1914, pp. 356-357 : *« Erat quidam bibulus, iuxta quoddam morans cimiterium, quod omni vespere ebrius pertransibat. Nocte quadam, dum domi redire debebat, in via cymiterium transivit et cerebellum ibi reperit. Et commotus inquit : Quid iaces hic, miserum cerebellum ? Veni in domum meam et ego de cena mea providebo. Cui respondit cerebellum : Progredere, quoniam sequar te. »* Cf. *idem*, « Die Quellen der Sage vom toten Gaste », dans *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau*, Breslau, 1911, pp. 202-231.

24. *« Quamvis per modicam horam defuisset, que sibi tamen mille annos videbatur. »* Dans la tradition folklorique plus récente, le thème du temps pénètre plus directement et explicitement dans la « légende » de Don Juan : L. PETZOLDT, *Der Tote als Gast, op. cit.*, pp. 178 ss (Estonie, Allemagne, Pologne, Irlande). Au sujet de l'inversion, on peut citer un parallèle dans la culture iranienne : dans l'enfer décrit dans l'*Ardā Virāf Namak* les tourments sont si durs que les condamnés après trois jours à peine pensent qu'ils y ont passé neuf mille ans (G. FOOT-MOORE, *Storia delle religioni*, trad. it., Bari, 1961, vol. I, p. 294). Pour le folklore, cf. E. S. HARTLAND, *The science of fairy tales*, Londres, 1891, pp. 224 ss.

25. J. KLAPPER, *Erzählungen des Mittelalters, op. cit.*, pp. 347-348.

26. V. PROPP, « Les transformations du conte merveilleux », dans *Morphologie du conte, op. cit.*, pp. 171-200. Cf. son étude « L'albero magico sulla tomba », dans V. Propp, *Edipo alla luce del folclore*, Turin, 1975, pp. 3-39.

27. W. MAP, *De nugis curialium*, M. R. JAMES ed., Oxford, 1914, dist. I, cap. XI.

28. G. PARIS, « Lais inédits. Guingamor », *Romania*, 1879, pp. 50-59.

29. P. MEYER, « Les manuscrits des sermons français de Maurice de Sully », *Romania*, 1876, pp. 466-487.

30. Pour les récits de Jacques DE VITRY et de Martin LE POLONAIS, cf. L. RÖHRICH, *Erzählungen des späten Mittelalters*, vol. I, Berne-Munich, 1962, pp. 130-131.

31. F.C. TUBACH, *Index exemplorum* (FFC 204), Helsinki, 1969, n° 3378, p. 263. Le motif pénètre aussi dans l'hagiographie : P. GROSJEAN, « S. Caelani cum ave colloquium », *Analecta Bollandiana*, 1929, pp. 39-43.

32. Dans l'édition due à C. Guarisco, Milan, 1972, p. 82.

33. Le texte est rapporté par L. RÖHRICH, *Erzählungen..., op. cit.*, pp. 135-138.

34. L. RÖHRICH, *Erzählungen..., op. cit.*, pp. 124-145.

35. J. SCHWARZER, « Visionslegende », art. cité, pp. 338-339.

36. Pour un autre récit du XIVe siècle, cf. J. A. HERBERT, *Catalogue of romances in the department of manuscripts in the British Museum*, vol. III, Londres, 1910, pp. 584-585 (provenant du monastère des Augustins de Waldhausen, Autriche). A un récit du XVe siècle fait référence A. MUSSAFIA, *Über die Quellen des altfranzösischen « Dolopathos »*, Vienne, 1865, pp. 14-16. Dans ces deux cas l'histoire est très semblable, y compris dans les détails, à la version citée par J. SCHWARZER, « Visionslegende », cité.

37. H. KORNER, « Chronica novella, usque ad annum 1435 deducta », dans J. G. ECCARD, *Corpus historicum medii aevi*, Francfort-Leipzig, 1743, c. 452 ss.

38. *« Et ad ipsius preces sepulchrum sponse sue aperitur. Sponsa eius recens et facie rutilans invenitur, que brachys extensis iuvenem monumentum ingredientem inter brachia complectitur ipso obdormiente in filio Virginis gloriose omnibus fratribus cernentibus. »*

39. A cette contraction/dilatation du temps correspond quelque chose d'analogue concernant l'espace, dans la vision de Gunthelm chez Hélinand de Froidmont (Migne, *P.L.*, CCXII, 1060-1063) : Gunthelm voit une *« capellam in aere pendentem »* qui lui apparaît *« parvam »* ; mais saint Benoit lui dit : *« Nescis, quam lata et ampla, quam alta et pretiosa sit intus. »* Et en effet l'intérieur est assez ample pour accueillir les saints et la Mère de miséricorde.

40. Que l'on veuille ou non penser à une origine celtique, par analogie avec ce qu'a affirmé L. L. HAMMERICH pour le motif du chant de l'oiseau (L. L. HAMMERICH, « Mönch Felix »,

W. STAMMLER et K. LANGOSCH, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, III, Berlin, 1943, pp. 425-427), ce n'est pas un problème d'« origine » qui est intéressant ici. Pour la large diffusion du motif dans le folklore européen : E.S. HARTLAND, *The science of fairy tales, op. cit.*, chap. VII, VIII, IX : « The supernatural lapse of time in fairyland », pp. 161 ss.

41. L'équivalence d'un jour divin à mille ans terrestres est attestée dans le judaïsme postbiblique (R. GRAVES, R. PATAI, *I miti ebraici*, trad. it., Milan, 1969, pp. 52-53) ; voir aussi le passage du *Coran*, 2, 261, où Allah révèle sa puissance en faisant mourir puis ressusciter un homme qui croit être mort la veille ou quelques heures auparavant, alors que cent années se sont écoulées en réalité.

42. Dans le même manuscrit du XIV[e] siècle cité à la note 36, un récit parle d'un prêtre qui accepte l'invitation d'une jeune fille à aller célébrer la messe dans le château de sa dame. A l'offertoire, la dame descend *« de superiori parte ecclesie »* et dépose un petit enfant sur l'autel. Au moment de la consécration, l'enfant va dans les mains du prêtre, et celui-ci, en extase, poursuit l'élévation pendant une période qui en réalité dure 500 ans. Quand il retourne dans sa paroisse, à la première bouchée de nourriture, il devient un vieillard, puis il reçoit les sacrements et meurt. (J. A. HERBERT, *Catalogue of romances..., op. cit*, p. 591.)

43. Pour un rapprochement du *Lai de Guingamor* des légendes et des interdits mélusiniens : cf. C. LECOUTEUX, « La structure des légendes mélusiniennes », *Annales ESC*, 1978, pp. 294-306.

44. Au contraire, l'interdit est également implicite dans la « Leggenda di tre santi monaci, i quali andarono al Paradiso terrestre », dans F. ZAMBRINI, *Miscellanea di opuscoli inediti o rari dei sec. XIV e XV*, Turin, 1891, pp. 165-178 ; une autre version, dans laquelle les trois moines demeurent au paradis 700 ans et non 300 ans, dans A. D'ANCONA, O. BACCI, *Manuale della letteratura italiana*, Florence, 1913-1914, 2[e] éd., vol. I, pp. 437 ss. Un examen de cette légende italienne du XIV[e] siècle, dans E. COLI, *Il paradiso terrestre dantesco*, Florence, 1897, pp. 135 ss.

45. R. KÖHLER, « Über den Trattato della superbia e morte di Senso », dans *Kleinere Schriften* (J. Bolte, ed.), vol. II, Berlin, 1900, pp. 406-435, examine quelques récits dont le schéma est : 1) un jeune homme va dans une terre merveilleuse dans laquelle on ne s'aperçoit pas de l'écoulement du temps et où personne ne meurt ; 2) il désire revoir sa terre et ses parents ; 3) il lui est interdit de descendre de cheval ; 4) il transgresse l'interdit : aussitôt la Mort arrive. Rapproché de ce récit, notre texte pourrait révéler, peut-être, une lointaine analogie avec un mythe de l'origine de la mort ? De R. KÖHLER il faut aussi rappeler : « Zur Legende vom italienischen jungen Herzog in Paradiese », *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1882, pp. 96-98 ; réédité avec d'importants suppléments de J. BOLTE, dans *Kleinere Schriften*, vol. II, pp. 224-241.

46. Plusieurs exemples dans E. S. HARTLAND, *The science of fairy tales, op. cit.* pp. 37 ss ; pour des interdits analogues dans des récits de peuples « primitifs » : G. ROHEIM, *Les portes du rêve*, trad. frse. Paris, 1973, pp. 304, 305, 306, 308, 309, 328 ; voir en outre à la page 309 un récit Kiwai dont la structure présente quelque analogie avec notre texte.

47. *« At juvenis plenus adhuc gratia et epula spiritus, quam de terra viventium attulit, comedere noluit, cogitans non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam eternam... Incipit tamen manducare panem hominum, qui paulo ante manducaverat panem angelorum. »*

48. Quelque chose d'analogue se trouve dans des textes japonais qui traitent de voyages dans l'au-delà : tandis que l'on ne doit pas manger dans la « terre des morts », au paradis le « voyageur » se voit offrir la nourriture merveilleuse du ciel : C. BLACKER, « Other world journeys in Japan », dans H. R. E. DAVIDSON, *The journey to the other world*, Londres, 1975, pp. 42-72.

49. Derrière la scène de chasse on pourrait entrevoir quelque chose d'autre, si l'on accepte un parallèle avec les deux chiens gardiens ou guides de l'au-delà dans diverses mythologies indo-européennes : G. ROHEIM, *Les portes du rêve, op. cit.*, pp. 294-295 ; cf. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, p. 40 ; M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, 1976, p. 345.

50. Il n'est pas nécessaire de citer la vaste littérature ethnographique sur les relations entre morts, récoltes, abondance, dans le contexte de civilisations agricoles. De même, il ne sera pas nécessaire de rappeler que la couleur blanche de la monture n'est pas indifférente, étant donné son caractère fantomatique qui la lie au monde des morts.

51. *« 19. Quod de castro claustrum factum et omnia in melius commutata.*

Expectantes sed non spectantes pater et mater filium suum cogitant de futuro et toto corde conversi ad deum de pompa seculi dei ordinavere servitium. Locum de quo amissus est filius, faciunt

habitaculum sibi, de castro claustrum, de palatio templum. Vasa mense principis in vasa fundantur altaris, ornatus curie fit ecclesie, nomen et dignitas ducis fit abbatis ; pectora manibus, genibus pavimenta tunduntur, ubi prius nuge agebantur et ludicra ; ubi antea bos vidue vorabatur, viduis orphanisque datur elemosina ; stipendia militum, dona scurrarum, munera hystrionum fiunt monachorum sustentationes, peregrinorum esceptiones, subsidia pauperum, levamina infirmorum, sed et omnium solatia indigentium. Sic locus, sic res, sic mutati sunt animi. Et haec mutatio dextere excelsi. »

52. J. Krzyzanowski, « Legend in literature and folklore », *Fabula*, 1967, pp. 111 ss ; pour le procès de transformation du conte en légende, cf. l'étude de J. Le Goff, « Mélusine maternelle et défricheuse », *Annales ESC*, 1971, pp. 587-622.

53. J. Le Goff, « L'Italia fuori d'Italia », dans *Storia d'Italia*, vol. II, Turin, 1974, pp. 1974 ss.

54. « *1. Rem aggredio dicere dictam mihi, a me creditam, jocundam miraculo, utinam et firman testimonio. Testem ejus dare non possum ; cum tamen uni viro hic rumor asserebatur, qui certe Medis et Persis, Graecis ac barbaris ad fidem faciendam sufficeret, si ipse retulisset : Episcopus, ut fertur, Banbergensis Eberhardus Roma veniens attulit eum. In Alpibus Italiae accepit illum in monasterio Cluniacensis ordinis, cujus nomen incognitum.*

2. Qualiter episcopus susceptus est et edoctus hanc hystoriam.

Hoc, ut diximus, monasterium episcopus adiit declinans aestus Augusti, qui, ut ajunt, gravis est ad portandum etiam indigenis, magis autem peregrinis. Cum Caesare tunc fuit in Italia, et illuc ei declinandi licentia. Susceptus a patre monasterii beneficium benigne suscepit, familiariter aliquandiu degens ibi vidensque ordinem, mores et opes monasterii. Querit ab abbate domus etatem, fundatorum dignitatem, animadvertans et considerans in omnibus disciplinam domus, ordinis honestatem. Respondit abbas mira quedam et grandia, que nullus ei crederet, nisi patesceret res ipsa et annalibus suis haberetur asscripta. »

55. « *35. Apollogeticum scriptoris et quod hystoria hec contempni non debeat nec contentione defendi.*

Historiam hanc scripsi ut comperi, fons ejus non sum ego, canalis illius esse non abnuo. Non abnuo, inquam, qui rivum ad me venientem de ore viri spiritualis exceperim et sine diminutione trajecerim nec adjectione corruperim. De meo, fateor, nil affinxi salvo eo quod scriptoribus licet, si rebus consequentias dedi, si novis apte vetera miscui, si lignum Moysi, si salem Helisei, si denique ex aqua vinum Christi adjunxi, non certe fallendi causa, sed gratia dulcoris augendi. Nec moveat, quod agrestis et acefala videtur historia non habens nomina personarum vel locorum apposita. Hinc si dignetur accipere, lectori volo, si valeo, satisfacere. Is qui mihi retulit, illiteratus fuit, nec ipse, ut vulgo dicitur, ex suo digito suxit, sed a literato rem audiens materne lingue verba retinuit, alterius lingue vocabula retinere non potuit : Ego referentem libenter audivi, materiam, fateor, amavi, scripto judicavi dignam, velim et a me bene digestam. Hoc in fine adicio, quod in predicti Eberhardi episcopi verba ego jurarem et vere hystoriam veram si ipsum habuit relatorem. Nulli tamen fidem extorserim, sed nec ulli suaserim rem contempnere, cum vera possit hystoria esse et sine teste, et pium sit, id quod edificat et dei redolet gloriam facile credere. Sane lectorem exoratum velim ne de levitate me judicet, qui scribam omne quod audio : teneat mecum apostoli in hac parte sententiam : « Omnia probate : quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete vos ». Ceterum curam meam et ipse suscipiat, cum beato Job rem, quam nescit, diligentissime investiget, et cum invenerit, de illa, sicut dignum est, judicet. Sciscitetur, queso, de hystoria ista, si ab episcopo dicta, quo loco accid(er)it, que personarum vocabula sint, si plus seu minus stilus noster gesta sonuerit, et quidquid veritas inveniendo probaverit, hoc et mihi cum illo pre meo placebit, immo nec meum nisi quod verum est erit. »

56. A. Lecoy de La Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris, 1877.

57. Voir l'étude de J. Le Goff, « Mélusine maternelle et défricheuse », cité.

58. J. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales ESC*, 1967, pp. 780-791 ; « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age. Saint Marcel de Paris et le dragon », dans *Ricerche storiche ed economiche in memoria di C. Barbagallo*, Naples, 1970, pp. 51-90 ; « Mélusine maternelle et défricheuse », cité.

59. En ce qui concerne les *exempla* comme point de rencontre entre culture folklorique et culture savante, je renvoie aux séminaires coordonnés par J. Le Goff à l'École des hautes études en sciences sociales.